

أخلاقيات الحاكم

بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأُمراء المسيحية



عز الدين العلام
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

أخلاقيات الحاكم

بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية^(١)

١- نشرت هذه المادة في مجلة "اللباب"، العدد 5، ربيع 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

الملخص:

نسعى في هذه الدراسة إلى مناقشة موضوع أخلاقيات الحاكم في نوعين من التفكير السياسي يندرجان في ما يُعرف تحت مفهوم «نصائح الملوك». ويتعلّق الأمر بالأداب السلطانية العربية – الإسلامية ومرايا الأمراء الغربية المسيحية. ويمكن القول، فيما يخصّ موضوع هذه الدراسة، إنّ ما دفعنا لعقد مقارنات بين مرايا الأمراء المسيحية ونظيرتها الإسلامية عوامل كثيرة (...) ومهما يكن من أمر تبرير هذه الدراسة المقارنة (إن كنّا فعلاً في حاجة لهذا التبرير!)، فإنّنا لسنا في حاجة لتأكيد الحضور الصريح لأخلاقيات الحاكم في العديد من فصول آداب الملوك ومرايا الأمراء على السواء. وليس غريباً أيضاً أن يركّز أغلب الباحثين في هذين التراثين السياسيين على النزعة الأخلاقية السائدة في هذا النوع من التفكير السياسي (...). ومع ذلك، وحتى لو ظلّت هذه الأخلاقيات حاضرة بقوة في العديد من النصوص المتأخرة، فإنّها اتخذت معناها حسب السياق الثقافي والسياسي السائد. وهذا ما سنحاول التفصيل فيه متتبعين لمساره، ومستحضرين نصائح الملوك الإسلامية التي يبدو أنّ «أخلاقيات الحاكم» ظلّت العامل الأوّل والأخير المتحكّم في تصوّراتها السياسية.

نسعى في هذه الدراسة إلى مناقشة موضوع أخلاقيات الحاكم في نوعين من التفكير السياسي يندرجان في ما يُعرف تحت مفهوم «نصائح الملوك». ويتعلّق الأمر بالأدب السلطانية العربية – الإسلامية ومرايا الأمراء الغربية المسيحية¹. قد يعترض معترض ويقول إنّنا نقارن ما لا يمكن مقارنته على أساس أنّنا أمام فكرين سياسيين بمرجعيات متباينة ومحدّدات تاريخية متميزة... لا يتّسع المجال لبسط جواب تفصيلي عن مثل هذا الاعتراض، ولكن يمكن القول، فيما يخصّ موضوع هذه الدراسة، إنّ ما دفعنا لعقد مقارنات بين مرايا الأمراء المسيحية ونظيرتها الإسلامية عوامل كثيرة:

1- الحديث عن «مكارم الأخلاق» في آداب الملوك هو غائبة إسلامية، والحديث عن الفضائل الخلقية في مرايا الأمراء هو سعي نحو «الخلاص» Le Salut المسيحي. كلّ فضيلة خُلقية، هنا وهناك، تجد في الأمر الديني مبرّرها، وكلّ أمر ديني، هنا وهناك، يجد في الفضائل الخلقية تجلّيه. ليس غريبا إذن أن يستند هذا النوع من الكتابة السياسية، الإسلامية والمسيحية، في عرضهما لتصوراتهما الأخلاقية على استشهادات من نصوص دينية².

2- الانعكاس الواضح للصفات الأخلاقية ذات النّفحات الدينية على المجال السياسي. إذ كيف لنا على سبيل المثال، أن ننفي انعكاسات «أخلاق الطاعة» التي تتحوّل إلى «واجب ديني»، سواء في آداب الملوك أو مرايا الأمراء، على المجال السياسي، وتحديدًا في علاقة الحاكم بالمحكوم؟

3- ما طبيعة العلاقة بين المجال الأخلاقي والمجال السياسي في التّصورين السياسيين، الإسلامي والمسيحي؟ من يحكّم من؟ كيف لنا أن نحدّد العلاقة بين الخصلة الأخلاقية المطلوبة في الملوك والأمراء

1- لا يتّسع المجال هنا لبسط مختلف تعاريف هذا النوع من الكتابة السياسية، ولكن يمكن القول إجمالاً أنّ المقصود من عبارة «الأدب السلطانية» هو مجموع الكتابات السياسية التي جعلت من دولة السلطان (أو الخليفة) «موضوعاً» لها، ومن التصورات البراغمية العملية «منهجاً» لها، ومن الأخلاقيات الإسلامية والسياسة الفارسية والحكم اليونانية الهلنستية «مرجعيات» لها، ومن تقوية الحكم السلطاني وتبرير وجوبه «هدفاً» لها، ومن النصائح الأخلاقية – السياسية والقواعد السلوكية «مادة» لنصوصها. وهي كتابات تكاد تخترق مجمل التاريخ العربي – الإسلامي، بدءاً من ابن المقفع (-145 هـ) الأب الروحي المؤسّس لهذه الأدب السياسية إلى غاية الفقيه الشوكاني (القرن 19 م) في المشرق العربي، وبتدريج من المُرادي (-489 هـ) أوّل من افتتح القول في هذه الأدب في الغرب الإسلامي إلى غاية الأدبيات السياسية السلطانية التي انتعشت في مغرب القرن التاسع عشر. وقد كانت في مجملها تقوم بالأساس على مبدأ نصيحة أولي الأمر في تدبير شؤون سلطتهم، ناهيك عن اختلافها النوعي عن كتابات الفقهاء، منظري «السياسات الشرعية»، وكتابات الفلاسفة أصحاب «السياسات المدنية»...

وبعبارة «مرايا الأمراء» Les miroirs des princes، نقصد تلك الكتابات السياسية التي انتشرت طيلة العصور الوسطى في الغرب المسيحي. وقد كانت في مجموعها، تماماً كما هو حال «آداب الملوك» الإسلامية، تهتمّ أساساً بتوضيح السلوك الأخلاقي والسياسي اللازم على الأمراء والملوك الالتزام به. وبذلك تضمّنت هذه الكتابات التي ألّفها في الغالب الأعم رجال دين Les clercs كما هائلا من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية أملا في أن يهتدي الحكام بهديها. ويُعتبر «جوناس دورليون» Jonas d'Orléans و«سماراغد» Smaragde (القرن التاسع م) من أوائل من فتح الطريق لهذا النوع من الكتابة السياسية الذي سيستمر طيلة العصور الوسطى عبر عدد من المؤلّفين، نذكر من أبرزهم «جون دو ساليسبري» Jean de Salisbury و«غيبير دو تورناني» Guibert de Tournai و«جيل دو روم» Gilles de Rome...

2- الحديث عن السلوك الأخلاقي في سياق العصور الوسطى يرتبط بشكل أو بآخر بالمعتقد الديني. أكيد أنّ المعتقدات الدينية لا تستغرق الأخلاق في مجموعها بما أنّه يمكن الحديث عن أخلاق مدنية تحكمها مبادئ من خارج الأديان، أخلاق قد تسترشد بمبادئ «الفردانية» أو «المنفعة»، بل وقد تحدّدها القوانين الدنيوية نفسها. وبالمقابل، إذا كان بالإمكان استغناء الأخلاق عن الدين، فإنّه يستحيل ذلك بالنسبة للأديان بما أنّه يصعب تصوّر دين بعينه بدون قيم ومبادئ خلقية، بدون تصور قيمي للعالم لا مجال لنفي بُعد الأخلاقي.

والسلطين وبين سلوكهم السياسي الفعلي؟ وبصيغة أخرى، وفيما لو اقتبسنا عبارة الماوردي: «هل تُراد الأخلاق لذاتها أم لنفعها؟»³

4- إذا كان من الأكيد أن للسياسة قوانينها التي تتجاوز مبادئ الأخلاق، فما السر في تشيبت التصورين معا بكل هذه الترسانة الخلقية؟ ألا يعكس ذلك في حد ذاته خطابا مقلوبا عن حقيقة الاستبداد الفعلية في التجربتين الحضاريتين معا؟ وألا يكون ذلك مجرد نوع من التوسل للحكام أن يخففوا من غلوائهم؟

5- ألا يؤدي هذا الحضور الطاعي للأخلاقيات إلى نتيجة مفادها ربط المجال السياسي بحبال الأخلاق والدين، وبالتالي تصوّر المجال السياسي في حالة تبعية للنظم الأخلاقية والقيم الدينية؟ وألا ينتج عن تصوّر المجال السياسي في مرتبة أدنى من الأوامر الأخلاقية والدينية غياب «نظرية الدولة»؟ وهل يسري هذا الغياب الذي لاحظته عبد الله العروي بخصوص التجربة العربية- الإسلامية⁴، على التجربة الغربية- المسيحية؟

6- ألا ينبغي توخي الحذر من كل حكم تعميمي في هذه النقطة بالذات. ففي الغرب المسيحي، بدأت بوادر انسحاب مثل هذه التصورات منذ القرن الثالث عشر على الأقل. هذا القرن الذي حمل معه علامات تلاؤم وتوافق بين الأخلاقيات المسيحية وتطور الحياة السياسية نحو الدولة الحديثة. ولكن، ألم يعيش العرب المسلمون ما يشبه هذا المسار، وإن كان بحدّة أقل، مع مفكر كابن خلدون الذي أكد «وهم» الأخلاق مقابل حقيقة «العصبية» و«طبائع العمران»؟ ألم يسع ابن الأزرقي في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك» للتوفيق بين التصورات الأخلاقية والحركية العمرانية؟ وألا يمكن الحديث عن تصورات سلطانية تجاوزت البعد الأخلاقي للبحث في تقنيات السياسية من وجهة عملية ومنفعية، كما هو الحال مع سلطان تلمسان أبي حمّو الزياني في مؤلفه «واسطة السلوك في سياسة الملوك»، وبدرجة أقل عند المرادي في كتابه حول «السياسة»؟

7- وأخيرا يظلّ السؤال الجوهرى مطروحا: كيف حدث للغرب المسيحي، رغم كل المنعرجات، أن لائم في نهاية المطاف بين أخلاقيات المسيح ودينه، وبين ما تطلّبه المسار التاريخي لبُلورة الدولة الحديثة؟ سؤال كبير لا شك أن عناصر الجواب عنه متداخلة. فهناك أسباب تاريخية (ظهور الوحدات الوطنية)، وأسباب اقتصادية (قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج) وأسباب اجتماعية (ظهور قوى اجتماعية جديدة)، وعوامل عمرانية (تأسيس المدن...) وأسباب فكرية وثقافية (الحركة الإنسانية، الإصلاح الديني، دور الجامعات...). إنه فعلا مجال واسع يستحق لوحده أبحاثا مستقلة.

3- أبو الحسن الماوردي "تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك" تحقيق ودراسة رضوان السيد ص 103. دار العلوم العربية بيروت 1987. وهو نفس التساؤل الذي تطرحه "إيزابيل فلاندروا" في دراستها لعدد من النماذج، وتحديدا في تحليلها لـ "ضرورة الفضائل", Voir Isabelle Flandrois «L'institution du prince au début du XVII siècle...» p 178 et suiv. PUF 1992

4- يقول عبد الله العروي: "إذا اصطالحنا على أن نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل والأخلاق، يحق لنا أن نقول إن الفكر الإسلامي القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمّن أخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمّن نظرية الدولة" أنظر "مفهوم الدولة" ص 125. المركز الثقافي العربي 1981

ومهما يكن من أمر تبرير هذه الدراسة المقارنة (إن كنا فعلا في حاجة لهذا التبرير!)، فإننا لسنا في حاجة لتأكيد الحضور الصريح لأخلاقيات الحاكم في العديد من فصول آداب الملوك ومرايا الأمراء على السواء. وليس غريبا أيضا أن يركّز أغلب الباحثين في هذين التراثين السياسيين على النزعة الأخلاقية السائدة في هذا النوع من التفكير السياسي.

ففي تقديمه لكتاب «قوانين الوزارة وسياسة الملك» للماوردي، يلاحظ الباحث رضوان السيد أن ما يميّز مجموع كتابات الماوردي السياسية⁵ هو تبنيها لـ «نزعة أخلاقية» واضحة، وفسحها المجال «لأتجاهات أخلاقية وحضارية عامّة»⁶. وفي معرض مقارنته بين «مقدّمة» ابن خلدون و«آداب الملوك»، يؤكد محمد عابد الجابري أن هذه الآداب تقوم أساسا على مبدأ «النصيحة»، و«وعظ وإرشاد الأمراء»⁷. والواقع أن مبدأ «النصيحة» هذا وما يلتبس به من شحنة أخلاقية، نجده حاضرا في مختلف التعاريف التي حاولت الإحاطة بهذا النوع من الكتابة السياسية⁸. ولعلّ هذا الحضور الطاغي لـ «الأخلاقيات» هو ما دفع الباحث علي أومليل إلى القول «إننا لا نستطيع أن نلتمس معرفة حقيقية لا بالمجتمع ولا بالسياسة إذا نحن التجأنا إلى هذا الأدب السياسي (...) ولا يمكن أن نستقي منه معرفة واقعية لا بالمجتمع ولا بالسياسة، فهو يدخل في باب النصيحة»، ليخلص هذا الباحث إلى «أن الغائب الأكبر عن هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي»⁹.

بعيدا عن مناقشة موقف الدكتور علي أومليل من هذا الأدب السياسي الإسلامي¹⁰ تجدر الإشارة إلى أن لموقفه هذا ما يوازيه لدى بعض الباحثين الغربيين الذين رأوا في تراث مرايا الأمراء أدبيات سياسية لا تحمل في طبيعتها أي «نظرية حول الدولة» بقدر ما هي مجرد عرض رتيب لترسنة من «الفضائل والرذائل تكاد

5- المقصود منها على الخصوص كتابي "تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك" و"نصيحة الملوك"

6- أنظر مقّمة تحقيق "قوانين الوزارة وسياسة الملك" للماوري ص 96. دار الطليعة. 1979

7- عابد الجابري العصبية والدولة. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ص 65-66. دار النشر المغربية (ب-ت) وللاطلاع أكثر على تصوّر الجابري لآداب الملوك، يمكن الرجوع إلى الفصل الأخير من كتابه "العقل السياسي العربي. محدّداته وتجلياته"، المركز الثقافي العربي 1990

8- أنظر على سبيل المثال: عبد الرحمان بدوي "الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام" جزء 1 ص 5 دار الكتب المصرية القاهرة 1954. وكذا دراستي وداد القاضي بعنوان "النظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزياتي" مجلة أبحاث الصادرة عن الجامعة الأمريكية ببيروت عدد 27 سنة 1987، و"جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب" مجلة الفكر العربي عدد 23 سنة 1981. وراجع أيضا دراسة الدكتور إحسان عباس حول "ابن رضوان وكتابه في السياسة". مجلة الفكر العربي عدد 23 سنة 1981

9- علي أومليل: "ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث" المجلة العربية لعلم الاجتماع ج 1، ع 1، يناير 1984، ص 19. وللتعرف أكثر على تصوّر علي أومليل لآداب الملوك يمكن الرجوع إلى القسم الأوّل من كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية". مركز دراسات الوحدة العربية. 1996

10- مهما يكن من أمر اعتماد آداب الملوك على مبدأ "النصيحة" و"المثال" و"ما ينبغي أن يكون"، يصعب تماما أن ننفي عنها كلّ فائدة في التعريف بطبيعة الدولة في الإسلام. فمهما كانت الصورة التي تقدّمها لنا، حقيقية أم معكوسة، فإنها تساهم في إضاءة جانب من جوانب الثقافة السياسية السائدة. وحول هذا الموضوع أنظر مناقشتنا لتصوّر الدكتور علي أومليل في كتابنا "الأداب السلطانية. دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي"، ص 22 - 23 نشر "عالم المعرفة" 2006 الكويت

لا تتغير».¹¹ ومهما يكن، فإنّ هذا الحضور الكبير للفضائل والرذائل هو ما أشار إليه «ألان بارو» Alain Boureau بقوله إنّ مجموع هذه الكتابات التي تكاثرت منذ العهد الكارولنجي Carolingien¹²، وإلى غاية القرن 13 لم تكن تنتظر من الأمير إلّا أن يكون ذلك الشّخص «المتنوّر» في أخلاقه وسلوكه تجّاه الكنيسة والرّعايا¹³. وهو أيضا ما أكّد عليه الباحث «روبير نيشت» Robert J Knecht الذي لاحظ أنّ ما شغل بال أغلب مؤلّفي المرايا هو أن يبلغ الأمير أعلى الدرجات لكونه المثال، وأن يتحلّى بالتالي بفضائل الاعتدال والرحمة والسّخاء لنيل رضا رعاياه¹⁴.

ودونما حاجة لمزيد من الاستشهادات، يكفي الاطلاع على فهارس هذه الأدبيات السياسية، وعلى مقدّمات أغلب محقّقيها لنستشفّ من خلالها مدى هيمنة النّزعة الأخلاقية¹⁵، ناهيك عن عدد من الدراسات المخصّصة لهذا الكاتب أو ذاك¹⁶.

ومما تجب الإشارة إليه هنا تمييز بعض الباحثين بين جيلين من المرايا المسيحية، جيل أوّل كادت رؤيته للأخلاقيات أن تستغرق مجموع تصوّراته السياسية، وجيل لاحق عرف انطلاقته منذ أواسط القرن الثالث عشر عمل تدريجيا على تخليص المجال السياسي من هيمنة «الأخلاقيات»، مؤكّدا على اعتباره مجالا يتطلّب بالدرجة الأولى خبرات عملية وتقنيات دنيوية. وإذا كان هذا التّمييز صحيحا، وتدلّ عليه معطيات عدّة، فالأكيد أيضا أنّ ملازمة «الفضائل الأخلاقية» للمرايا المسيحية ظلّ معمولا به إلى غاية القرن 17 على الأقل¹⁷.

11- أنظر مقدّمة Lydwine Scordia وFrédérique Lachaud للمؤلّف الجماعي بعنوان - Le Prince au miroir de la littérature pol- tique de l'antiquité aux Lumières/ Collectif/ sous la direction de Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia p 15 – 16 . Publications des universités de Rouen et du Havre/ 2007

وفي نفس السياق أنظر تقديم Ran Halévi للكتاب الجماعي بعنوان Le savoir du prince du moyen âge aux lumières Fayard 2002

12- يبدأ العهد "الكارولنجي" مباشرة بعد الفترة "الميروفنجية"، وقد استمرّت هذه السلالة في حكم فرنسا من 800 إلى 987. وقد أعقبها في الحكم السلالة "الكابسيانية" التي سادت من 987 إلى 1328. وعن هذه الأسرة تفرّعت أسرة Les Valois التي سادت بدورها منذ حكم الملك فيليب السادس سنة 1328 إلى غاية وفاة الملك هنري الثالث سنة 1589.

13- Alain Boureau: Le prince médiéval et la science politique p25 in Le savoir du prince op - cit

14- Robert J Knecht ; François 1 et le "miroir des princes" p 82 in Le savoir du prince op - cit

15- Voir à titre d'exemple Jean Reviron "Jonas d'Orléans et son institutione regia" Etude et texte critique.. chap V pp 76 – 112 . Ed Librairie philosophique . Paris 1930. Voir aussi chap VI dans l'introduction de Charles Munier à l'ouvrage de Vincent de Beauvais "De l'institution morale du prince" CERF Paris 2010

16- Nous citons ici l'étude de Frédérique Lachaud "Le Liber principis instructione de Giraud de Barry" in Le prince au miroir de la littérature politique (collectif) op - cit

17- هذا ما توكّده "إيزابيل فلاندروا" في كتابها L'institution du prince au début du XVII siècle » PUF 1992 بدراستها لعدد من مؤلّفي القرن السابع عشر، وأهمّهم «جان ديسبيني» Jean d'Espagnet. وقد خصّصت جزءا لا بأس به من دراستها لـ«ضرورة الفضائل» متحدّثة بتفصيل عن أربعة منها تتكرّر باستمرار، وهي «الروية» و«العدل» و«العفو» و«الاعتدال»، وعلى رأس كلّ هذه الفضائل «التقوى» أو «الصلاح». (Voir chap IV p151-216 op – cit)

ومع ذلك، وحتى لو ظلت هذه الأخلاقيات حاضرة بقوة في العديد من النصوص المتأخرة، فإنها اتخذت معناها حسب السياق الثقافي والسياسي السائد. وهذا ما سنحاول التفصيل فيه متتبعين لمساره، ومستحضرين نصائح الملوك الإسلامية التي يبدو أن «أخلاقيات الحاكم» ظلت العامل الأول والأخير المتحكم في تصوراتها السياسية.

1- الأخلاق «الكارولنجية» وآداب الملوك

يقول «جوناس» Jonas d'Orléans في إحدى خلاصاته: «من الأكيد أن التقوى والعدل والرحمة تعزز الملك وتقويه، وأن كل إضرار بالأرامل والأيتام، وسلوك الاتهامات الظالمة والأحكام القاسية وفساد العدالة تؤدي بداهة إلى خرابه...»¹⁸

لو نسبنا هذا القول لأبي بكر الطرطوشي أو لأي أديب سلطاني آخر، لكان الأمر صحيحا. فهذه الفقرة هي بكل تأكيد ترجمة لأولية الأخلاق الملوكية وللمقولة الذائعة الصيت «العدل أساس الملك». غير أن القائل هنا ليس مسلما وإنما هو مسيحي، وليس الطرطوشي أو غيره من أدباء السلاطين، وإنما هو جوناس دورليون في كتابه «مهنة الملك» Le métier du roi.

والمواقع أن هذه الملاحظة تسري على كل التأليف السياسي الكارولنجي كما يوضح ذلك الباحث «ميشال سينيلا» M. Senellart الذي اعتبر كتاب «ألكوان» Alcuin «الطريق الملكي» La voie royale بمثابة «مرآة أخلاقية»، وأن كلمة «مرآة» نفسها دليل كاف على الحضور الكبير للأخلاق حيث الصراع الأبدي بين الفضائل والرتائل من أجل تقويم النفس، النفس الملكية»¹⁹.

يُعتبر الملك شخصا محوريا عند جوناس. فبعبده وإيمانه وتقواه يسود الأمن والاستقرار، وبجوره وكفره يحل الفقر وتسود الفوضى²⁰. ومما يوضح أولوية الجانب الأخلاقي عند جوناس هو إدراجه للفضائل الخلقية في سياق الحديث عن «مضمون وظيفة الملك» عندما أكد ضرورة «إصلاح الملك لنفسه لكي يكون قدوة للجميع»²¹.

تقوم آداب الملوك في مجملها على نفس الخلاصة التي أكدها جوناس دورليون والقاضية بأولوية الأخلاق الملوكية في تقوية الملك والإمارة أو انهيارهما. فأبو بكر الطرطوشي يتحدث عن ضرورة معرفة

18- Jonas d'Orléans: Le métier du roi / Introduction, texte, critique, traduction, notes et index par Alain Dubreucq.p 215 CERF 1995

19- Michel Senellart: Les arts de gouverner, p 50 Ed Seuil 1995

20- يكفي لتبيان هذه المحورية ان نشير إلى أن الكاتب خصّص 7 فصول من أصل 17 للحديث عن الملك في كل حالاته وجوانبه أنظر الفصول 2 و3 و4 و5 و6 و7 و8 إضافة إلى الفصل الأخير.

21- Jonas d'Orléans p 94

الملوك «للخصال التي هي قواعد السلطان ولا ثبات له بدونها»، وبيّن «الخصال التي هي أركان السلطان» كما يفصل في «الخصال التي زعم الملوك أنها أزالت دولتهم وهدمت سلطانهم»²². ومن جهته يخصص ابن رضوان بابا مستقلا لـ «ذكر الخصال التي فيها فساد الدول ونفور القلوب عن الملوك»، ناهيك عن تخصيصه فصولا مستقلة لما يراه «فضائل خلقية» تؤدي إلى تقوية الملك ودوامه مثل «العدل» و«الحلم» و«الجود والسخاء ومكارم الأخلاق»²³.

والواقع أننا لسنا في حاجة إلى حفر عميق لكي نبرز أن النصوص السياسية الإسلامية غنية إلى حد كبير بهذا المعطى الذي يجعل من الملك أو الأمير شخصا مركزيا، بل لا نبالغ إن قلنا أن الأمر لا يقتصر على مركزية أخلاقياته، ذلك أنه ينذر تماما أن نجد موضوعا ما مستقلا عن ذات الملك أو الأمير. فالحديث عن رجال بلاطه مثلا، هو حديث عن كيفية تعامله معهم وسلوكه اتجاههم، كما أن الحديث عن الرعاية هو في جوهره حديث عن طرق تدبيره لها ومسلكياته الأخلاقية معها.²⁴

«من يكون الملك، وماذا عليه أن يفعل، وماذا عليه أن يجتنب؟» هذه التساؤلات التي تطرحها مجموع الأدبيات السياسية الإسلامية، هي نفسها التي يعنون بها جوناك حريفيا الفصل الثالث من كتابه ويجب عنها طيلة ما لا يقل عن سبع صفحات تخترقها رؤية أخلاقية من أولها إلى آخرها. فهناك ثلاث فضائل بدونها لن يستحق الملك أن يحمل اسمه كملك، وهي «التقوى» و«العدل» و«الرّحمة» وفي مقابلها ثلاث رذائل تجعل من الملك طاغية وهي: الكفر «impiété» و«الجور» و«الفسوة»²⁵. أما عن مصدر هذا «الدليل الأخلاقي»، فليس شيئا آخر غير نص «سفر التثنية»²⁶ La Deutéronome الذي تعامل معه الكاتب في نصّه الحرفي المتمثل في ضرورة اجتناب الملوك للغرور ومتاع الحياة الدنيا وحثّهم على التواضع...

الحديث عن الفضائل إذن هو ضمنا حديث عن الرذائل، والفضائل تُعرف بنقيضها. وهذا التماس بين الفضائل والرذائل هو ما عبّر عنه أحد مدوّني المرايا المسيحية «جون ديسبانيي» Jean d'Espagnet بقوله «إنّ الفضائل تحدّها الرذائل، كما أنّ حدودهما تتقاطع»²⁷. ليس غريبا إذن إن وجدنا هذه الثنائيات

22- أنظر الأبواب 11 و12 و20 من سراج الملوك. دراسة وتحقيق د جعفر البياتي. رياض الرايس 1996

23- أنظر الباب 24 والأبواب 3 و4 و12 من "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" تحقيق سامي النشار. دار الثقافة 1984 الدار البيضاء

24- هذا بالضبط هو ما خلصنا إليه في دراسة مفصلة حول "الأدب السلطانية" بتأكيدها أننا "أردنا البحث في موضوع "الرعية"، فوجدنا أنفسنا نبحث في سلطان يصبغ على الرعية تصوّره ويحدّد تقنيات سلوكية تجاهها لدوام ملكه..."، كما خلصنا في هذه الدراسة إلى أنّ هذه الأدب لا تصوّر "رجال الدولة" إلا "من زاوية علاقتها بصاحب القرار، تقليدا أو عزلا، اختيارا أو اختبّارا، اشتراطا أو مراقبة..." عز الدين علام. الأدب السلطانية... ص 202 م - س

25- Jonas d'Orléans p 185

26- "...وعلى الملك أن لا يكثر من النساء ليلا يزيغ قلبه، ولا يغالي في الإكثار لنفسه من الذهب والفضّة، ومتى جلس على عرش مُلكه فعليه أن يكتب نسخة من هذه الشريعة في سفر من عند الكهنة اللاويين فتكون عنده ليقرا فيها كلّ أيام حياته حتّى يتعلّم كيف يخاف الرّب إلهه ويحفظ كلام هذه الشريعة كلّ هذه السنن ويعمل بها..." (الكتاب المقدّس، ويتضمّن كتب العهد القديم والعهد الجديد. سفر التثنية 17 ص 265 دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط 1997). ونشير هنا إلى أنّ هذا النص كما لاحظ ذلك العديد من المختصّين يُعتبر نصا "مُشاعا" Lieu commun في كتب المرايا. والاختلاف الوحيد، وهو مهمّ إلى حدّ كبير، يكمن في تباين تأويلاته بين الالتزام بحرفيته «الأخلاقية» المباشرة، أو توسيع معناه ليشمل مجالات سياسية معيّنة.

27- Isabelle Flandrois p 178 op - cit

تخترق كافة نصوص الآداب والمرايا على السواء. فالباحثة «إيزابيل فلاندر» Isabelle Flandrois في دراستها لبعض النماذج، أشارت إلى تواتر ذكر عدد من الفضائل، وهي «الروية والعدل والرحمة والاعتدال والصلاح»، في مقابل عدد من الرذائل تتمثل في «الطموح والبخل والحسد والشهوة والغضب والفرح والخوف».²⁸ هي إذن فضائل يجب العمل من أجل امتلاكها، وفي نفس الآن رذائل يجب اجتنابها. وبما أنه من الصعب أن يتخلص الإنسان كلية من الرذائل، فالواجب إذن ترويضها والحد من خطرهما، والطريق الوحيدة لاجتنابها هي «مجاهدة النفس» و«محاربة الأهواء».²⁹

إذا كانت هذه الثنائيات الأخلاقية (التقوى/ الكفر، العدل/ الجور، الرحمة/ القسوة، السخاء/ البخل) حاضرة بقوة عند جوناس وغيره من مفكري العهد الكارولنجي، فالأكيد أن لها ما يقابلها عند نظرائهم المسلمين. ذلك أن الترسانة الأخلاقية التي يتناولها ناصحو السلاطين تقوم أساسا على التمييز بين «الفضائل» و«الرذائل». فالماوردي مثلا الذي خصّ «الفضائل» بفصل مستقل يقول: «والفضائل توسّط محمود بين رذيلتين مذمومتين، من نقصان يكون تقصيرا، أو زيادة تكون سرفاء، فيكون فساد كل فضيلة من طرفيها. فالعقل واسطة بين الدهاء والغباء، والحكمة واسطة بين الشر والجهالة، والسخاء واسطة بين التقتير والتبذير، والشجاعة واسطة بين الجبن والتهور...»³⁰. كما يخصّص فصلا مستقلا لـ«الأخلاق المتقابلة في الملوك»، مطالباً إياهم بمراعاة حدود فضائل الأخلاق التي تؤدي إلى صلاح الملك حتى لا تتحول إلى رذائل تؤدي به إلى الفساد.³¹ ويتوضّح أكثر هذا التقابل بين الخصلة الأخلاقية ونقيضها في كتاب «الإشارة في تدبير الإمارة» للمرادي الذي عنون العديد من فصوله بثنائيات تجمع بين «الطهور والحجبة» و«الكلام والصمت» و«الغضب والرضى» و«التجبر والخضوع» و«الحزم والتفريط» و«الكتمان والإذاعة» و«العجلة والتواني» و«الإنفاق والإمساك» و«الشجاعة والجبن» و«التداهي والتغافل»...³²

ودونما إطالة في الاستشهادات التي تؤكد هذه الثنائيات الأخلاقية التي تربط دوام الدولة بالتزام الملوك بالفضائل مقابل انهيارها في حال اتّصافهم بالرذائل³³، تجدر الإشارة إلى أن الحديث عن «الأخلاقيات» لا يهتم فقط الملوك، بل سائر خدامهم ورجال بلاطاتهم. في هذا السياق يؤكد «جوناس دورليون» على أن الملك لوحده يظل عاجزا عن تسيير مملكته، لذا عليه «أن يحيط نفسه برجال يخافون الله (...) رجال متبصرين،

28- Ibid p 177 et suiv

29- في هذا السياق، تشير الباحثة «إيزابيل فلاندر» إلى ظهور أدبيات أخلاقية - سياسية تهتم خصيصا بالتفصيل في طرق محاربة "الأهواء" منها كتابي J P Camus et N Coeffeteau

30- الماوردي تسهيل النظر... ص 111 - 112 م - س

31- نفس المرجع ص 173

32- أنظر فهرست "الإشارة في تدبير الإمارة" م - س

33- يكفي لتبين ذلك استقصاء فهرس كتب نصائح الملوك من المرادي (القرن الخامس) إلى غاية الأدبيات السياسية المخزنية في الغرب الإسلامي، وبدءا من ابن المقفع إلى غاية كتب النصائح المتأخرة التي عرفها المشرق العربي مرورا بالجاحظ والغزالي والماوردي وابن أبي الربيع وابن الحداد وغيرهم كثير.

محل ثقة وغير فاسدين...» ويطرح، تماما كما هو حال آداب الملوك، ضرورة «حسن اختيار» هذه الفئة دون إغفال «مراقتها».³⁴

وإذا كنا لا نجد عند جوناس دورليون، ولا في آداب الملوك الإسلامية نفسها، شروطا واضحة في تولية المناصب السياسية والإدارية بقدر ما نجد صفات أخلاقية عامة تكاد تسري على كافة المناصب³⁵، فإن ما يثير الانتباه حقاً هو الانتقاد اللاذع الذي يوجهه صاحب «مهنة الملك» لهذه الفئة السياسية والإدارية مقارنة مع ما صاغته نصائح الملوك. صحيح أن انتقاد الأخلاقيات السائدة لدى خدام الملك ورجال بلاطه ستعرف أوجها لاحقاً، وخاصة مع «جان ساليسبوري» Jean de Salisbury ومن سيلييه من مدوني المرايا، ولكن هذا لا يمنع من القول إن جوناس كان من الأوائل الذين حذروا الملوك من «نفاق» و«تملق» المحيطين بصاحب السلطة السياسية. وبالمقابل، إن ما تؤكد عليه الأدبيات السياسية الإسلامية، ليس انتقاد «أخلاقيات» الحاشية السلطانية من وزير وكاتب وعامل، وليس تحذير السلاطين من سلوكها بقدر ما هو تحذير «أصحاب السلاطين» من «أخلاقيات» حاكم يصعب التنبؤ بسلوكه وردود أفعاله، يتحكم في كل شيء ولا يتحكم فيه أي شيء، مثله مثل «الزمان» و«البحر» لا مأمّن فيه ولا ثقة. ليس غريباً إذن والحال هذه أن تشير العديد من نصوص آداب الملوك إلى أفضلية اجتناب مخالطة السلاطين لتواتر تقلباتهم ونزور إخلاصهم، وإذا ما حدث أن كان العمل معهم مفروضاً ولا اختيار فيه، فلمصاحبتهم والعمل معهم قواعد وشروطاً على خادم السلطان مراعاتها حفاظاً على سلامته من كل مكروه أو غضب سلطاني محتمل.³⁶

والواقع أن المشكل المطروح على المرايا المسيحية وآداب الملوك على السواء، ليس هو تحذير الملوك من نفاق وتملق رجال بلاطتهم، ولا هو أيضاً تحذير الحاشية السلطانية من مخالطة حاكم مزاجي لا يستقر له قرار. السؤال أعمق من ذلك بكثير، ويتمثل في موقع مختلف هذه «الأخلاقيات» من المجال السياسي. ذلك أننا في قراءتنا لمجموع هذه «الفضائل الخلقية»، يصعب في كثير من الأحيان تبين ما إذا كان المعني بهذا الخطاب الأخلاقي الطاعى رجال السلطة حصراً، أم سائر المؤمنين، المسلمين هنا والمسيحيين هناك! بعبارة أخرى، هل نحن أمام أخلاق سياسية أم أخلاق مدنية؟

34- Jonas d'Orléans p 205 – 207

35- أنظر على سبيل المثال النصوص التالية:

- الباب السابع "في صفة الكتاب والأعوان" في الإشارة في تدبير الإمارة م - س

- الباب الرابع والعشرون "في الوزراء وصفاتهم" في سراج الملوك م - س

- الباب الحادي عشر: "في ذكر الكتابة والكتاب" في الشهب اللامعة في السياسة النافعة م - س

ودونما إسهاب في الاستشهادات، يمكن الرجوع إلى دراستنا حول "مفهوم المرتبة السلطانية" في كتاب "الآداب السلطانية..." ص 155 – 180 م - س

36- لا شك أن موضوع "العمل مع السلطان" أسالت الكثير من المداد (إن لم نقل الكثير من الدماء!) في التراث السياسي الإسلامي. ولأخذ فكرة عن التصورين الأساسيين المتعارضين في هذا الصدد، يمكن مراجعة جلال الدين السيوطي في كتابه «ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين» (بيروت 1992)، والفقيه الشوكاني في كتابه «رفع الأساطين في حكمة الاتصال بالسلاطين» (دار ابن حزم 1992). وهذا بالإضافة طبعا إلى العديد من الفصول التي تخصصها كتب آداب الملوك لموضوع «صحبة السلاطين». كما يمكن الاطلاع على الدراسة المتميزة للدكتور علي أومليل بعنوان «باب الله وباب السلطان» في كتابه «السلطة الثقافية والسلطة السياسية» ص 103 وما يليها م - س.

2- من الخصال «الأخلاقية» إلى الفضائل «الذهنية»

لاحظ «ش مونيه» Charles Munier أنّ الفارق بين «جوناس» و«فانسان دوفوي» Vincent de Beauvais في كتابه «التربية الأخلاقية للأمير» De l'institution morale du prince هو أنّ الأوّل أعطى أهمية كبرى للفضائل الخلقية أكثر من الجوانب التقنية التي يتطلّبها ممارسة الحكم، كما أنّه تعامل مع شخص الملك كما يتعامل مع أي فرد مسيحي على اعتبار أنّ القانون الإلهي يسري على الجميع.³⁷

ربّما يجب التّعامل مع هذه الملاحظة بشيء من الاحتياط، ذلك أنّ الحضور الأخلاقي والديني في كتاب فانسان لا منازعة فيه³⁸. غير أنّ ما يجب الانتباه له هنا هو أنّ إضافة صاحب «التربية الأخلاقية للأمير» تكمن في تأويل هذه الجوانب الأخلاقية في علاقتها بالسلطة الملكية، تماما كما تمّ تأويل «سفر التثنية» من الكتاب المقدّس في اتجاه نقد الأخلاق السائدة المبنية على النفاق كما فعل «جان ساليسبوري»، أو تأويل «الحق الإلهي» في اتجاه تثبيت سلطة الملوك أو الدولة الوطنية في مقابل سلطة البابا كما هو الحال مع «جيل دو روم» Giles de Rome في كتابه «حكّم الأمراء» Le gouvernement des princes.

على خلاف جوناس، إن لم نقل المرايا الكارولنجية في مجموعها، لا يطرح «فانسان» أخلاقيات مجردة دون تحديد أو تعيين، بل يربطها بممارسات الحكم التقنية، سواء تعلّق الأمر بالملك أو برجال بلاطه. يتّضح ذلك في ربطه بين «صلاح الملوك» وبين «العدل» الذي يجلب السّلم والأمان في المملكة³⁹، ناهيك عن شرحه للأسباب التي تجعل من هذه الفضيلة أكثر من مجرد خصلة أخلاقية لتصبح ضرورة سياسية⁴⁰. كما يتّضح ذلك أيضا في حديثه عن خصلة «العطاء والسّخاء» التي لم تعد فعلا أخلاقيا مجردا فقط، بل ممارسة تخضع لشروط مرتبطة بإمكانات الأمير ومتطلّبات ممارسة الحكم⁴¹.

لم تعد «الحكمة» المطلوبة في الملك خصلة أخلاقية نظرية ومجردة، بل أصبحت فضيلة «ذهنية» لها امتدادات وانعكاسات عملية تتجلّى تحديدا في تسع مجالات هي «أولا إصلاح السلوك الأخلاقي، وثانيا حكم الرعايا، وثالثا تقبّل المشورة، ورابعا إصدار الأحكام، وخامسا سنّ القوانين، وسادسا اختيار المستشارين والخدام، وسابعا إنفاق الأموال، وثامنا السلوك الحربي، وتاسعا استيعاب الكتب وخاصة منها السماوية»⁴². ومما يعطي أهمية كبرى لهذه الفقرة هو أنّ المؤلّف لا يكتفي بالإشارة إلى هذه المجالات الواسعة، بل

37- Voir son introduction in V de Beauvais op – cit p 30

38- يكفي أن نشير إلى أنّ فانسان يتناول في الفصول من 10 إلى 16 الحكمة المطلوبة في الملك كما يخصّ الفصول من 17 إلى 28 للبحث في الخصال المطلوبة والردائل الواجب اجتنابها، وهي كلّها تكاد تكون في مجملها نقدا لما هو سائد في البلاط الملكي.

39- Vincent de Beauvais op – cit p 183 et suiv

40- Voir chapitre 17 op - cit

41- Vincent de Beauvais p 204

42- Ibid p 190

يفصل الحديث عنها طيلة عدد من الفصول⁴³. وهو ما أضفى على كتاب فانسان شكل «دليل عمل واقعي للحكم»⁴⁴

وإذا كانت الحكمة Sagesse كما أشار لذلك عدد من الباحثين بدأت تفقد طابعها النظري المجرد التأملي ليتطابق معناها في العديد من الأوجه مع مفهوم الحذر أو الروية Prudence، فإن فانسان ينصح الملك باتخاذها نهجا في سلوكه مع رجال البلاط النمامين والمفسدين للملوك. فهو يوجه نقدا لاذعا لهذه الفئة في تلقها وطموحها الذي لا ينتهي في الحصول على أكبر ما يمكن من الجاه والمال، مستعرضا لعشرات الصور والأمثلة⁴⁵. غير أن ما يثير الانتباه هنا هو أنه على الرغم من التزامه حدود التصور الأخلاقي في ذكره لمجموع الصفات – الشروط اللازمة في رجال البلاط، مثل اشتراطه «الوفاء والحذر ونقاء الطوية»، فإنه كان يسعى لربط هذه الشروط بممارسة السلطة وما تتطلبه من خبرات عملية⁴⁶.

إذا كان بإمكاننا أن نقف عند بعض نقط الالتقاء بين تصوّرات «جوناس دورليون» ومثيلتها السلطانية، فإن المقارنة مع «فانسان دو بوفي» تصبح أشدّ تعقيدا، ونقط الافتراق أكثر وضوحا. ذلك أنه رغم هيمنة التصورات الأخلاقية في آداب الملوك الإسلامية (وهنا وجه التقائها مع الكتابات الكارولنجية)، فإنه يصعب أن ننفي عنها في مجموعها ربطها للصفات الخلقية المطلوبة في الملوك والسلاطين بالنتائج السياسية المترتبة عنها، بل يصعب أيضا أن ننفي عنها (وهذا ما يميّز به الجيل الثاني من المرايا المسيحية) اعتبارها للمجال السياسي مجالا دنيويا يتطلب تقنيات عملية، إن لم يكن سلوك الدهاء والحيل والخديعة... يتّضح ذلك على سبيل المثال في كتاب ملك تلمسان أبو حمو الزياني «واسطة السلوك في سياسة الملوك»، أو في كتاب وزير غرناطة لسان الدين بن الخطيب «الإشارة إلى أدب الوزارة»...⁴⁷ ومع ذلك، فإن الفارق بين فانسان وآداب الملوك يظل قائما. وهو الفارق بين من يسعى لتثبيت دعائم دولة قادمة، حاول «فانسان» رسم معالمها الأولى لتتدعم مع مفكرين لاحقين في سياق تاريخي خاص عرفه الغرب المسيحي، وبين من يسعى لتثبيت دعائم دولة سلطانية قائمة. هناك، بحث فيما ينبغي أن يكون، وهنا، تأكيد وتكريس لما هو كائن.

من «جوناس» إلى «فانسان»، حدث تطوّر نوعي في تصوّرات المرايا المسيحية. ف«على خلاف الكارولنجيين الذين اكتفوا بتحديد واجبات الملك تجاه الكنيسة والرعايا المسيحيين، بدأت كتابات أواخر

43- هكذا يتحدّث عن المجالات الخمس الأولى في الفصل 11، ويخصّص الفصل 12 لموضوع "الحكمة في اختيار المستشارين والخدام". وفي الفصل 13 يتحدّث عن "تدبير الأموال". أمّا الفصل 14 فيخصّصه ل"الحكمة في تقدير الحسابات وفي السلوك الحربي". كما يخصّص الفصل 15 للحديث عن "ضرورة أن يكون الملك عالما، وملمّا على الخصوص بالكتب السماوية".

44- M. Chopin- Pagotto "La prudence dans les miroirs du prince" p 90 Chroniques italiennes N 60 (4/ 1999) / Sur un plan plus détaillé, voir M. Senellart "Les arts de gouverner p 152 – 154

45- يخصّص فانسان فقرات عدّة، بل فصولا بكاملها لنقد هذه الفئة (أنظر الفصول 20، و21 و23 و26 و27)

46- V de Beauvais p 199

47- يرى بعض الباحثين والمحقّقين أنّ هذين الكتابين يميّزان عن العديد من كتب نصائح الملوك (مثل سراج الملوك، والشهب اللامعة في السياسة النافعة...) برويتهما الواقعية للمجال السياسي، وبندرة الاستشهادات الدينية والأخلاقية كما يفعل بعض الفقهاء في نصائحهم السياسية.

القرن الثاني عشر تأخذ بعين الاعتبار المتطلبات الواقعية للسلطة. كان الملك قبل القرن الثاني عشر يحكم الناس، أما مع بدايات تكون الملكيات الوطنية فقد صار يحكم مملكة (..) لم يعد موضوع السلطة هو جسد الرعايا، بل أصبح هو الجسد السياسي للمملكة⁴⁸. وهذا التطور هو ما سيعكسه مفهوم «المرأة» نفسه. فطيلة العهد الكارولنجي، بل وقبله أيضا، لم يكن المطلوب من الملك في مواجهة المرأة غير تقويم وجهه بالتأمل في عيوبه وإصلاح اعوجاجها، أما الآن فالمطلوب منه، وهو يتأمل في المرأة أن يتمعن ليس فقط في ملامح وجهه، بل أساسا في الفضاء المحيط به. وهذا التحول إنما يعكس حسب الباحث «سينيلار» «ظهور مفهوم الإقليم territoire كمجال واقعي». وهو التوجه الذي سيزداد وضوحا مع مفكر آخر طبع تصورات زمانه: «جيل دو روم»...

3- من فضائل الأخلاق إلى تقنيات السياسة

لا شك أن أغلب الباحثين في الفكر السياسي الغربي المسيحي لاحظوا التطور الذي حصل في التصورات السياسية للمرايا المسيحية. «لم يكن الملك «الصالح» في الأصل غير أفضل المسيحيين، وبالتالي كان عليه أن يكون تقيا وحكيما، رؤوفا وعادلا، شجاعا وحذرا (...) ولم يكن هناك في البداية أي صفات ملكية حقا وفعلا. غير أن الأمور ستتغير منذ بداية القرن الثاني عشر، إذ أصبح لوظيفة الملك طابعها الفردي المميز كما أصبحت أكثر تقنية. فأن تصير ملكا يعني أنك تتقن أكثر فأكثر مهنة تتطلب كفاءات خاصة. لقد أصبح الملك، ودون التخلي عن البعد الأخلاقي، ملزما أن يكون حكيما، أي عالما. ذلك أن ملكا دون ثقافة مثله مثل حمار يحمل فوق رأسه تاجا»⁴⁹.

مع «جيل دوروم»، سيأخذ هذا التطور شكلا أكثر اكتمالا. ومما لا شك فيه أن التأثير الأرسطي كان له مفعوله القوي على تصورات «جيل دوروم» للأخلاق والدين وعلاقتها بالسياسة. فعلى الرغم من أن هذا العالم ورجل الدين الكبير لم يكن ليتخلى عن بعض التصورات الشائعة في العصر الوسيط، فإنه وباعتراف أغلب الباحثين والمحققين بذل مجهودا كبيرا في تأويل هذه التصورات في اتجاه عقلاني أرسطي. وهذا بالضبط ما يتضح في كتابه الضخم «حكم الأمراء» Le gouvernement des princes الذي شكّل منعطفًا حاسمًا في الفكر السياسي الأوروبي⁵⁰.

أكد أن فضائل الأخلاق تحضر بشكل كبير في تأليف «جيل دوروم»، إذ خصّها المؤلف بالجزء الأول من كتابه الذي يتحدث فيه عن «شخص الملك» أو بالأحرى عن تدبير الملك لشخصه (أخلاق)، بينما خصّ الجزء الثاني للحديث عن تدبير الملك لمنزله (اقتصاد)، وفي جزء ثالث يتناول المؤلف موضوع تدبير الملك

48- M Senellart p 51 – 52

49- Colette Beaune Le miroir du pouvoir p 81 Edition Hervas 1989 Paris

50- J. Krynen L'empire du roi p 179

لدولته (سياسة). والملاحظ أنّ هذا التقسيم الثلاثي الكلاسيكي،⁵¹ لم يكن ليعني في ذهن «جيل دوروم» أي فصل بين هذه المجالات الثلاث، ذلك أنّ الدولة كانت حاضرة منذ البدء في حديثه عن «شخص الملك» ومدى قدرته على «امتلاك الفضائل» (32 فصل)، و«التحكم في الأهواء» (10 فصول)، والتميز بين «العادات الحسنة والسيئة» (7 فصول).

إنّ ما أضفى على كتاب «حكم الأمراء» أهمية نوعية، رغم حفاظه الشكلي على مواضيع المرايا الكلاسيكية، هو إهماله للمرجعيات الدينية والأخلاقيات اللاتينية، ناهيك عن طريقة استدلاله. فهو يختلف عن «فانسان دو بوفي» بتخليه عن الطريقة التقليدية في الكتابة التي تعتمد «المنتخبات» وكثرة «الاستشهادات» كما يميّز عن «غيبير دو تورناي» Guibert de Tournai بتجاوزه ذاك «التعالّي الروحي» الذي وسم مجمل المرايا المسيحية. والواقع أنّ تميّز جيل دوروم لا يسري فقط على «فانسان» و«غيبير» بقدر ما يمكنه أن يسري على نصائح الملوك الإسلامية التي ظلّت بدورها تدور في فلك الاستنساخ و«تكرار اللّاحق لما قاله السابق».

هذا التميّز هو ما فتح الباب نحو «تصوّر علم السياسة كعلم عقلي»⁵². لم تعد السلطة السياسية، على خلاف ما كان يعتقد آباء الكنيسة، ومعهم بعض مؤلّفي المرايا، شرا لا بدّ منه، نوعا من «العقاب الإلهي»، بل إنّ المجتمع السياسي أصبح «ضرورة عقلية» تجمع في آن واحد بين القانون الإلهي والقانون الطبيعي، وتتوخّى تحقيق السعادة للجميع.⁵³

في هذا السياق الذي يستلزم عقد مقارنات، يلزم توخّي شيء من الحذر من بعض التّقابلات الشكلية. فحتّى حينما يحدث أن يستعيد «جيل دو روم» بعض المواضيع أو المفاهيم التقليدية التي تحدّث عنها من سبقوه، فإنّه يصبغ عليها بعدا سياسيا عمليا لا مجال لفصله عن متطلّبات الممارسة السياسية. ولنعطي هنا مثال واحد يهمّ المرايا كما الآداب، ويتعلّق ب«الاستشارة» أو «المشورة»،

نجد في المرايا كما في الآداب تأكيدا على ضرورة الاستشارة. كلاهما يتّفق على أنّ الاستبداد بالرأي واتّخاذ قرارات فردية هو دائما أمر سيّء. هي فكرة مشاعة، غير أنّ الاختلاف يتّضح في بُعد هذه الاستشارة وملابساتها. فإذا كان الطابع الأخلاقي مهيمنا على المدوّنين الكارولنجهين، سواء من حيث نوعية الاستشارة أو طبيعة المستشار، وإذا كان الأساس الديني للمشورة واضح في آداب الملوك التي تستعيد مقولة «الدين النصيحة»، فإنّها اتخذت في المرايا اللاحقة معنى تقنيا وبُعدا اختصاصيا. فقد أصبح لزاما على الملك، أمام

51- نشير هنا إلى ملاحظة رضوان السيد بأنّ هناك العديد من كتب نصائح الملوك التي نهجت نفس التقسيم، وإن تباينت من حيث الترتيب والإسهاب أو الإيجاز (أنظر مقدّمة تحقيقه لكتاب المرادي "الإشارة إلى أدب الإمارة" ص 18 وما يليها. دار الطليعة 1981).

52- J. Krynen p 183

53- واضح أنّ الكاتب رغم اهتمامه الكبير بالجوانب التقنية لممارسة الحكم، ظلّ محافظا على التّصورات الأرسطية – الأكوينية المشبعة بغائية السلطة التي تتوخّى الخير للجميع وتقوم على "أخلاقيات الحاكم وفضائله". ثمّ لا ننسى أنّ "جيل دو روم" كان من تلامذة طوما الأكويني.

تعدّ القضايا المطروحة وما تتطلبه من امتلاك تقنيات عملية، أن يحيط نفسه بـ«خبراء» من مجالات مختلفة. وهكذا كان بإمكان الملك أن يدعو لاجتماعات موسّعة حسب الموضوع المطروح، مع «جمعيات النبلاء» فيما يتعلّق بالحرب والسلم، و«الجمعيات الحضريّة» فيما يهمّ الضرائب، ومع «الهيئات الدينية» فيما يخصّ العلاقات مع البابوية...⁵⁴. لم يعد المستشار، هذه الوظيفة الغامضة، حصريا رجل دين، بل رجل علم بمجال معيّن، يملك خبرة لا يتوفّر عليها من يبقى محصورا في العلوم الدينية. بعبارة أخرى أنهى هذا التطور احتكار رجال الدين للقرب من الملك ليصبحوا جزءا من رجال البلاط في حدود اختصاصاتهم الدينية.

كان من الطبيعي أن تساهم مرايا الأمراء اللاحقة، طيلة القرنين 14 و15، في إغناء ثقافة تاريخية وسياسية تميّزت بتزايد «إجلال الملكية والإحساس بالانتماء الوطني». ففي هذا الإطار الوطني المحدّد سجد «الأمير- النموذج» تلك المادة التي ستسمح بتجديده⁵⁵. وهذا فعلا ما سيتأكّد مع أغلب مدوّني مرايا «ليفالوا»⁵⁶ Les Valois الذين سايروا هذا الانتقال من تصوّرات أخلاقية – دينية إلى تصوّرات سياسية، ومن كونية المسيحية إلى دين الوطن المحدّد والموحد⁵⁷. وعموما، أليس هذا ما سيؤكّده لاحقا الفكر السياسي الحديث بدءا من نيكولا مكيافلي N. Machiavel وجون بودان J. Bodin، وطوماس هوبز T. Hobbes، بل والفيلسوف الكبير هيغل F.W Hegel الذي يصل إلى حدّ تأليه الدولة.

وهو نفس المسار الذي يؤكّده سينيلا في دراسته لـ«أميراطو» Scipione Ammirato (القرن 16) الذي انتقل بالمرايا المسيحية من مجرد كتاب «نصح» إلى كتاب «سرّي»، إذ لم يعد المطلوب من الملوك أن يقوموا بكذا أو يجتنّبوا كذا، أو يُظهروا كذا، بل أصبح عليهم ليحسن تدبير أمورهم أن يخبّوا ويكتّموا تماما كما يفعل التاجر النّبيه الذي يحتفظ لنفسه بكتاب - سجّل يضبط فيه كلّ أمور تجارته. هكذا إذن تمّ التّحول من طغيان «الأخلاق» إلى تبني «الإحصاء»، وبذل القيام بجرد «للفضائل الخلقية» أصبح المهم هو القيام بجرد لـ«الإمكانات المتاحة» أمام الملك أو الأمير⁵⁸.

على غرار العديد من الباحثين المهتمين بالفكر السياسي الوسيط، يبدو أنّ سينيلا بعيد عن القول بوجود تعارضات قاطعة بين «المرايا» وبين ما ستعرفه أوربا الحديثة من أفكار سياسية تعلي من «منطق الدولة». على العكس من ذلك، يتمّ التأكيد على علامات تلاؤم وتداخل وانسياب بين الطرفين⁵⁹.

54- Colette Beaune. Le miroir du pouvoir p 81

55- J Krynen p 191

56- راجع الهامش رقم 12 من هذه الدراسة

57- J Krynen p 188 – 196

58- M. Senellart op – cit p 54 – 55

59- لعلّ أكبر مثال هو الباحث والمحقّق "جاك لو غوف" في كتابه: L'Europe est-elle née aux moyen âge Seuil 2003

وعلاقة بذلك، إذا كان السؤال الذي طرحه جلّ الباحثين في تراث المرايا المسيحية، تصريحاً أو تلميحاً، هو: «كيف حدث الانتقال من عرض أخلاقيات (...) إلى بسط تقنيات الحكم كما تحدّدها مصلحة الدولة؟»، فإنّ السؤال المورق الذي يظلّ مطروحاً على آداب الملوك الإسلامية والباحثين في تراثها معكوس تماماً، وهو: «كيف حدث أنّ نصائح الملوك الإسلامية ظلّت تستنسخ نفس الكتاب في حدود استعراض أخلاقيات دون التمكن من ولوج باب منطق الدولة؟». لا ندّعي جواباً على سؤال من هذا الحجم، وبالمقابل نختم هذه الدراسة ببعض الملاحظات السريعة التي تصبّ في نقد هذا النوع من التفكير السياسي، وتبرز محدوديته، مستعنيين بـ «مقدّمة» ابن خلدون و«أمير» ماكيافلي.

4- بين الأخلاق والعمران والسياسة

يلتقي ماكيافلي وابن خلدون في تحليلهما للظاهرة السياسية⁶⁰، ويفترقان معاً عن نصائح الآداب والمرايا على السواء في معالجتها لنفس الظاهرة. يلتقي ماكيافلي مع ناصحي الملوك والأمراء في إيمانهم بالنصيحة السياسية ورسمهم لسلوك سياسي محدّد، ويفترقان عن ابن خلدون الذي أحجم عن النصيحة وأعرض عن رسم أي سلوك سياسي قد يتوخى منه إصلاح الدولة أو التفكير في استمرارها.

في حلّ هذه المعادلة، يتّضح موقع الفكر السياسي لكل من ماكيافلي وابن خلدون وناصري الملوك والأمراء، ويتبدى مصير حضارتين: حضارة واعدة، وأخرى أفل نجمها.

أ- «طبائع العمران» وأخلاق السلطان

ترتكز نصائح الملوك على فكرة مفادها أنّ الالتزام الأخلاقي بالحلم والتيقظ والتلطف وكنم السر والقوة والصبر والتأني والكرم والجود والسخاء والعدل والشجاعة والعفو وحسن التدبير وحفظ الأموال والجود والرفق بالرعية... يؤدي إلى تقوية السلطان واستمراره. ويكفي لتعرف على الأسباب التي تؤدي إلى خراب المملكة أو السلطنة أن نقول، وبشكل آلي نفس أسباب القوة. هكذا يكون البخل والجور والكبر وسوء التدبير والجبن وتبذير الأموال والقسوة... عوامل تؤدي إلى سقوط الدولة السلطانية.

في هذه النقطة بالذات، يجد نقد ابن خلدون لنصائح الملوك، بكونها تقف عند حدود «ما هو ظاهر» ولا تتعداه للكشف عما هو «باطن» كامل أبعاده. ليست كلّ هذه الصفات الأخلاقية «الحميدة» التي يتوهم الفكر السياسي السلطاني أنّها «سبب» قوّة الدولة سوى «نتيجة» لنمط حياة البدو التي تفترض كلّ هذه الخصال التي تلتزم بها الدولة في بدايتها – وفي بدايتها فقط – لا كالتزام أخلاقي، أو سماع السلطان لنصائح مستشاريه،

60- انظر حول هذه النقطة عبد الله العروي: "ابن خلدون وماكيافلي" ضمن أعمال ندوة ابن خلدون (منشورات كلية الآداب الرباط 1979)

وإنما لأن أصل الدولة السلطانية، هذا العمران «الحضري»، هو البداية⁶¹. وليست كل الصفات الخلقية «الدميمة» التي يتوهم الفكر السياسي السلطاني أنها «سبب» انهيار الحكم سوى «نتيجة» لدخول الدولة مرحلة «الحضارة المفسدة للعمران»⁶². هكذا يبين ابن خلدون وهم الربط الذي يقيمه هذا الفكر السياسي بين «الالتزام الأخلاقي» السلطاني ودوام الحكم أو انهياره، مبرها أن «الأخلاق» تخضع «للعمران»، وأن ما يصيغه هذا الفكر من أخلاقيات حميدة هو نتيجة «العمران البدوي»، مثلما هي الأخلاقيات الدميمة نتيجة «العمران الحضري». إن جدلية «البداية» و«الحضارة» هي أساس كل هذه الأخلاق التي تطفو على السطح... وبالتالي فإن التزام الحاكم بأخلاق دون غيرها ليس «اختيارا إراديا» بقدر ما هو «ضرورة عمرانية».

تطرح آداب الملوك ثنائيات أخلاقية تقابل فيها الفضائل بالردائل، وتتصور أن التزام الحاكم السلطاني بـ«الفضائل» يؤدي إلى تقوية السلطة ودوام الملك، كما أن سقوط الحاكم السلطاني في الردائل يؤدي لا محالة إلى انهيار الملك. مقابل هذا الطرح الأخلاقي الذي يجعل من النتيجة سببا ومن السبب نتيجة، يبرز صاحب «المقدمة» كيف أن الخصال «الحميدة» التي يتوهم الأديب السلطاني أنها وراء قوة الدولة إنما هي نتيجة لـ«نمط حياة البدو» المصاحب لفترة تأسيسها،⁶³ وكيف أن أخلاق الترف التي يتوهم الأديب السلطاني أنها وراء انهيار الملك إنما هي تعبير عن دخول الدولة مرحلتها الأخيرة، «طور الهرم والاضمحلال» و«الحضارة المفسدة للعمران»⁶⁴. ليست «أخلاقيات» السلطان سبب قوة الدولة ولا عامل انهيارها بقدر ما هي تعبير عن «الطور» الذي تجتازه الدولة السلطانية التي تحكمها قوانينها أي «طبائع العمران».

ب- سلطة الأخلاق وأخلاق السلطة

لا يسلك «أمير» ماكيافلي تبعا لمعيار أخلاقي، وإنما وفقا لمعيار «مصلحة الدولة»: تصبح «الردائل» «فضائل»، ويصبح العنف مشروعا، والإلحاد إيمانا، إن كان ذلك في مصلحة الدولة. يعرف ماكيافلي جيدا قول الطرطوشي التي ترى: «أن حُسن الخلق يوجب المودة وأن سوء الخلق يوجب المباحدة». غير أنه يضيف أن قانون السياسة شيء، والقانون المدني شيء آخر. نجده في «الأمير» يطرح، تماما كما تفعل نصائح الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية، ثنائيات أخلاقية تقابل الفضيلة بالرديلة مثل «السخاء والبخل» و«الرأفة والقسوة» و«الوفاء بالعهود والتنكر لها»⁶⁵ ولكنه على النقيض من الطرحين الإسلامي والمسيحي لا يقيم أي تعارض بين هذه الثنائيات. وبدل الهوة السحيقة التي تعزل الخلق الحميد عن الدميم

61- ابن خلدون. المقدمة. ص 97 (دار الفكر . ب ت)

62- ابن خلدون م. س. "فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم".

63- ابن خلدون م. س، ص 97

64- أنظر "فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم" م. س

65- ماكيافلي "الأمير" الفصل 16 الفصل 17 الفصل 18 تعريب "خيري حماد. دار الآفاق الجديدة 1994

يبني ماكيافلي جسرا يصل بينهما، وبدل الالتزام الأخلاقي بيلور ماكيافلي عبر «جدلية الظاهر والباطن» ما يطلق عليه هو بنفسه: «التظاهر الأخلاقي».⁶⁶

يستحيل أن لا نعثر في أي كتب نصائح الملوك على ذكر فضيلة «السخاء» وأثرها الإيجابي على الدولة السلطانية، مقابل «البخل» وأثره السلبي. يقلب ماكيافلي المعادلة، ويعتبر السخاء من الحاكم «رذيلة» والبخل منه «فضيلة». لكي يكون الحاكم سخيا، يجب أن يكون غنيا، وحتى يحافظ على هذه الفضيلة، يجب أن يحصل على المال باستمرار، «أن يصبح مبتزاً، وأن يقدم على كل عمل يؤدي إلى كسب المال»⁶⁷ من فرض الضرائب على شعبه وغير ذلك من الوسائل. هكذا يفترض تحقيق «الفضيلة» «اللجوء إلى الرذيلة»، و«بدل صورة السخاء، تحل حقيقة الجشع، حينما نكتشف أنه لكي تعطي يجب أن تأخذ، وأنه للحفاظ على الكرم يجب نهب الرعايا...»⁶⁸

يخضع ماكيافلي ثنائية الرأفة والقسوة لنفس التحليل. نعم هناك بعض الإشارات لدى ناصحي الملوك تقترب في منحها من ماكيافلي. فهذا أبو بكر الطرطوشي يبين فضل «الرغبة» على الحاكم والمحكوم، وهذا المارودي يقابل بين «الرحمة/الرأفة» و«القسوة/الغلظة»، ويشبه الملك الذي يفرط في رأفته بـ «الطبيب الذي يرحم العليل من مرارة الدواء وألم الحديد فتؤديه رحمته إلى تهلكتة». وهذا أبو حمو الزباني يؤكد أن السلطان الذي يعفو بدون تمييز محل العفو ومحل العقوبة إنما يؤدي بالملك إلى الفساد.⁶⁹ ومع ذلك فإن مثل هذه الأقوال، إذا ما وضعناها في الإطار العام الذي يتحكم في آداب الملوك الإسلامية، لا تعني شيئا بالنسبة لفكر ماكيافلي. فالأديب السلطاني يفترض «سلوكا وسطا» يقع بين رذيلتين محتملتين، بين الإفراط في اللين والإفراط في القسوة، وهذا ما لا يصحّ مع ماكيافلي الذي ينتقل ما بين الفضيلة والرذيلة، ويوضح أن الواحدة منها تنتج الأخرى والعكس صحيح.

قد نقول إن آداب الملوك لا تقابل بين السخاء والبخل، أو بين الرأفة والقسوة، بما أنها تطالب السلطان بسلوك وسط يقع بينهما، ولكن ها هنا نجد أنفسنا أمام فضيلة خلقية لا تحتل «الحد الوسط»، إما أن تلتزم بها أو لا تلتزم: الوفاء بالعهد.

يقول المارودي: «وليعلم الملك أن من قواعد دولته الوفاء بعهوده...» ويقول آخر: «السلطان أحق الناس برعاية هذا الوفاء». يبين المارودي «مزاي الوفاء بالعهد ومساوئ الغدر»، ويلزم ابن رضوان وابن الأزرق

66- م - س ص 149/150

67- ماكيافلي ص 138

68- C. Le Fort le travail de l'œuvre Machiavel P 406 Gallimard 1972

69- الطرطوشي (ص 102) المارودي (ص 109) أبو حمو (126)

السلطان بهذه الخصلة لأن الله يقول: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود...». وبما أن الدين يسري على الحاكم والمحكوم معا، فمن مصلحة السلطان الوفاء بعهده⁷⁰.

يمكن استنتاج النقد الماكياfli بسهولة. فيما أنه يميّز بين أخلاق «الفرد» ودينه وأخلاق «الدولة» ودينها، يخلص ماكياfli إلى أن الحاكم الذكي لا يحافظ على وعده عندما تكون هذه المحافظة ضد مصلحة الدولة. لو كان البشر طبييين فإن هذا الموقف، يقول ماكياfli، لا يكون طيبا،⁷¹ ولكن العكس هو الصحيح. هنا يصل منطق «الأمير» إلى قمة «التحلّل» من كل أخلاق. ومع ذلك، فإن من يواجه الكاتب على هذا المستوى الأخلاقي لا يفهم منطق «الأمير». ليس المقصود الوفاء بالعهد أو عدم الوفاء به، وحتى إن وقفنا عند هذه النقطة بالضبط، فإننا نلاحظ، كما يقول كلود لوفور C. Le Fort «أن الجرأة توجد في عبارات الكاتب أكثر مما هي في فكره. لنترجمها بلغة حذرة، ولنقل مثلا: إن الأمير يبدو وفيًا لمهمته بخيانتته التزاما لا يمكن القيام به دون إحداث ضرر بالدولة...»⁷² ليس هناك تعارض بين «الوفاء» و«الخيانة»: حين «يخون» الحاكم عهده، فلكي يكون «وفيا» لمهمته، وحين «يفي»، وبشكل مطلق بعهده، فإنه «يخون» مهمته كأمر.

وأخيرا، إذا كان النقد الماكياfli قد يسري على آداب الملوك الإسلامية، فإنّ النقد الخلدوني يطرح أكثر من مشكل في مدى انطباقه على المرايا المسيحية. نعم قد ينطبق جزئيا على الكتابات المسيحية الأولى (المرايا الكارولنجية على سبيل المثال)، ولكن يصعب إثباته أمام التطورات التي عرفت هذه الكتابات. ولعلّ أكبر عائق يحول دون هذا الإثبات هو، إضافة إلى التطور النوعي الذي شهدته الفكر السياسي المسيحي، المسار التاريخي الذي شهدته أوروبا المسيحية التي آمنت بإرادة سياسية انفتحت على مستقبل ظلّ ابن خلدون عاجزا لأسباب موضوعية عن تصوّره.

70- المارودي م. س ص 116. ابن الأزرقي ص 484 ج I. وأيضا الباب الثاني من «الشهب اللامعة» لابن رضوان.

71- ماكياfli ص 184

72- C. Le Fort op cit . P 413

المصادر والمراجع المستعملة

باللغة العربية:

- ° أبو الحسن الماوردي «قوانين الوزارة وسياسة الملك». دراسة وتحقيق رضوان السيد دار الطليعة. 1979
- ° أبو الحسن الماوردي: «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك». تحقيق ودراسة رضوان السيد. دار العلوم العربية بيروت 1987
- ° المرادي «الإشارة إلى أدب الإمارة» دراسة وتحقيق: رضوان السيد. دار الطليعة 1981
- ° المرادي: «كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة» تحقيق سامي النشار دار الثقافة 1981
- ° جلال الدين السيوطي: «ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين» بيروت 1992
- ° الشوكاني: «رفع الأساطين في حكمة الاتصال بالسلاطين» دار ابن حزم 1992
- ° أبو حمو موسى الزباني «واسطة السلوك في سياسة الملوك» (مخطوط، الخزانة الوطنية للمملكة المغربية، رقم د 1298)
- ° ابن الأزرقي: «بدائع السلك في طبائع الملك». تحقيق سامي النشار بغداد 1977
- ° أبو بكر الطرطوشي: «سراج الملوك». دراسة وتحقيق د جعفر البياتي. رياض الرايس 1996
- ° ابن خلدون. المقدمة. (دار الفكر. ب ت)
- ° ابن رضوان «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» تحقيق سامي النشار. دار الثقافة 1984 الدار البيضاء
- ° الكتاب المقدس، (و يتضمن كتب العهد القديم والعهد الجديد). دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 1997
- ° محمد عابد الجابري: «العصبية والدولة. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي». دار النشر المغربية (ب - ت)
- ° محمد عابد الجابري: «العقل السياسي العربي. محدّداته وتجلياته». المركز الثقافي العربي 1990
- ° عبد الرحمان بدوي: «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» دار الكتب المصرية القاهرة 1954
- ° وداد القاضي: «النظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزباني» مجلة أبحاث الصادرة عن الجامعة الأمريكية بيروت عدد 27 سنة 1987
- ° وداد القاضي: «جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب» مجلة الفكر العربي عدد 23 سنة 1981
- ° إحسان عباس: «ابن رضوان وكتابه في السياسة». مجلة الفكر العربي عدد 23 سنة 1981
- ° علي أومليل: «ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث» المجلة العربية لعلم الاجتماع ج1، ع1، يناير 1984
- ° علي أومليل: «السلطة الثقافية والسلطة السياسية». مركز دراسات الوحدة العربية. 1996
- ° عز الدين العلام: «الآداب السلطانية. دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي» نشر «عالم المعرفة» 2006 الكويت
- ° عبد الله العروي: «مفهوم الدولة». المركز الثقافي العربي 1981
- ° عبد الله العروي: «ابن خلدون وماكيافلي» ضمن أعمال ندوة ابن خلدون (منشورات كلية الآداب الرباط 1979)
- ° ماكيافلي «الأمير» تعريب خيرى حمّاد. دار الآفاق الجديدة 1994

باللغة الفرنسية:

- ° Isabelle Flandrois: L'institution du prince au début du XVII siècle. PUF 1992

- ° Lydwine Scordia/ Frédérique Lachaud: Le Prince au miroir de la littérature politique de l'antiquité aux Lumières/ Collectif/ sous la direction de Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia . Publications des universités de Rouen et du Havre/ 2007
- ° Alain Boureau: Le prince médiéval et la science politique in Le savoir du prince du moyen âge aux lumières (collectif) Fayard 2002
- ° Robert J Knecht ; François 1 et le "miroir des princes" in Le savoir du prince...
- ° Jean Reviron "Jonas d'Orléans et son institutione regia" Etude et texte critique. Ed Librairie philosophique . Paris 1930.
- ° Vincent de Beauvais: De l'institution morale du prince ,CERF Paris 2010
- ° Frédérique Lachaud "Le Liber principis instructione de Giraud de Barry" in Le prince au miroir de la littérature politique (collectif)
- ° Jonas d'Orléans: Le métier du roi / Introduction, texte, critique, traduction, notes et index par Alain Dubreucq. CERF 1995
- ° Michel Senellart: Les arts de gouverner, Ed Seuil 1995
- ° M. Chopin- Pagotto: La prudence dans les miroirs du prince , Chroniques italiennes N 60 (4/ 1999) /
- ° Colette Beaune: Le miroir du pouvoir , Edition Hervas 1989 Paris
- ° J. Krynen: L'empire du roi -Idées et croyances politiques en France XIII- XV siècle , Editions Gallimard 1993
- ° Jacques Le Goff: L'Europe est-elle née aux moyen âge, Seuil 2003
- ° C. Le Fort: le travail de l'œuvre Machiavel , Gallimard 1972

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com